

De « l'habitation » en Guyane.

Éléments de réflexion sur la question identitaire créole.

par Marie José JOLIVET
Socio-anthropologue à l'Orstom

« Devenus libres, votre travail vous appartient ; personne ne peut l'exiger sans être préalablement convenus avec vous d'un juste paiement [...]. Sur les habitations où vous êtes actuellement, il existe des cases, des terrains à vivres, sur lesquels le propriétaire doit compter pour loger et établir les travailleurs nécessaires à son exploitation ; ces cases, ces terrains ont une valeur proportionnelle dans l'ensemble de la propriété ; si vous y demeurez, vous devez en compensation au propriétaire un loyer ou un certain temps de travail ; [...] je vous engage à examiner avant de changer de lieu si vous y avez avantage, s'il ne vaut pas encore mieux conserver des cases et des abatis auxquels vous êtes habitués plutôt que d'aller faire des essais ailleurs, où les premiers temps seront nécessairement difficiles, puisque tout y sera à créer. »

Pariset, Commissaire de la République⁽¹⁾.

Appliqué à la Caraïbe, le mot « habitation » évoque avant tout l'exploitation du colon, voire, si l'on remonte un plus loin dans le temps, celle du maître d'esclaves⁽²⁾. À la Martinique, s'il convient de bien distinguer, comme le fait notamment Jean Benoist (1968), entre la formation historique qui a précédé l'industrialisation sucrière et

- (1) Cet extrait est tiré d'une proclamation faite en Guyane et prononcée en créole le 15 juillet 1848 — c'est-à-dire peu avant l'entrée en vigueur de la loi abolissant l'esclavage — que cite et traduit U. Sophie (1958 : 12-14) qui précise un peu plus loin, quant au temps dont il est lui-même le témoin : « Le fond du caractère du cultivateur guyanais repose sur une grande indépendance provenant de l'entière liberté qui lui est laissée de s'établir, de se fixer, de prendre racine n'importe où » (*op. cit.* : 31).
- (2) D'après Littré, en 1877 l'habitation est : « L'établissement qu'une colonie forme dans un pays éloigné. [...] Par extension, bien possédé par un particulier aux colonies. » Ce terme, le plus courant pour désigner un domaine agricole dans les vieilles colonies jusqu'au milieu du XIX^e siècle, est encore très employé localement, même si celui de plantation, d'origine anglo-hollandaise, tend à le supplanter.

celle qu'a engendrée la mise en place des usines centrales, le mot n'en reste pas moins couramment employé, de nos jours encore, pour désigner la plantation du *Béké* (Blanc créole) ou de tout autre grand propriétaire terrien.

Tel n'est pas le cas en Guyane où il ne peut plus s'appliquer à la grande propriété que dans les termes d'une approche historique. Dans ce dernier pays, en effet, aucune habitation coloniale n'a pu durablement survivre à l'abolition de l'esclavage et les Blancs créoles, en tant que groupe constitué, ont disparu de la scène guyanaise dès la fin du XIX^e siècle⁽¹⁾. Au moins jusqu'à une date récente, il n'empêche, l'habitation y est restée une notion courante, mais dans le sens très particulier que les esclaves libérés lui ont donné, aux lendemains de leur émancipation.

*
* *

Pour saisir la petite habitation créole de Guyane dans sa pleine dimension, il faut la prendre non en tant que produit constitué, mais sous l'angle de l'élaboration qui lui donne naissance. Car il s'agit d'une véritable création qui, loin de se laisser produire par quelque déterminisme issu des contraintes locales, prend au contraire appui sur ces contraintes, s'en empare, même, en vue d'apporter sa réponse au problème de la survie, une réponse parfaitement circonstanciée, c'est-à-dire avant tout inscrite dans ce moment capital de l'histoire des formations créoles : l'émancipation.

Phase de libre actualisation de tout ce qui était jusqu'alors soit caché, soit en gestation, soit plus simplement muselé par la rigidité des structures de l'esclavage, l'émancipation constitua bien l'acte de naissance de la culture créole de Guyane. Dans certains domaines, il est vrai, le processus était déjà accompli et il n'y avait plus qu'à le perpétuer : tel était notamment le cas de la langue créole qui, démarquée des français régionaux et populaires qui en sont les sources lexicales premières, faisait montre depuis longtemps déjà d'une dynamique propre — et cet exemple n'était pas unique...

(1) C'est pourquoi, au contraire des Antilles, lorsque l'on parle des « Créoles » à propos de la Guyane, ce n'est jamais aux Blancs qu'il est fait allusion : le groupe qui se désigne ainsi lui-même est formé des descendants des esclaves africains, métissés à des degrés variables et avec une grande diversité quant aux autres ascendants — Européens d'abord, mais aussi Amérindiens, Chinois, Indiens...

Mais mon propos n'est pas de passer en revue tous les domaines susceptibles d'être juxtaposés pour offrir l'image reconstituée d'une possible identité créole — à laquelle je ne crois pas, en de tels termes. Plutôt que de m'attacher à une vision essentiellement horizontale de la culture créole, j'entends privilégier le processus auquel correspond l'habitation créole, dans la mesure où, en tant qu'instrument d'une construction socio-économique nouvelle dans sa portée symbolique, quoique concrètement faite d'emprunts divers — à commencer par son nom même, pris à l'ordre des anciens maîtres — cette habitation est significative, bien au-delà de son expression matérielle.

L'importance de l'émancipation, comme moment privilégié de l'élaboration culturelle créole, est la première information que son étude nous livre. Ailleurs, le maintien du système de la plantation a pu occulter cette importance ; en Guyane, elle fut au contraire très évidente. Non pas qu'il s'agît d'une rupture avec tout ce qui constituait déjà la société créole du temps de l'esclavage — de ce point de vue, la Guyane n'est pas une exception — mais parce que le caractère créateur de l'élaboration créole s'y montra plus à nu que dans d'autres sociétés relevant du même type de formation historique.

À partir de la petite habitation guyanaise examinée dans la spécificité des savoirs et des savoir-faire qui ont pu s'y actualiser après l'émancipation, on pourra donc voir apparaître quelques uns des grands principes qui structurent les diverses cultures créoles de la Caraïbe, nées *dans* et *de* la plantation fondée sur le travail servile. À la lumière de ces principes, on s'interrogera ensuite sur le devenir d'une construction identitaire soumise au paradoxe actuel d'une « tradition » — celle de l'habitation — que l'on voit se dissoudre dans le progrès technique, au moment même où la référence à l'Occident cesse d'être le pivot de l'idéologie motrice.

Il faudra toutefois aussi se poser la question de l'éventuelle « coupure »⁽¹⁾ entre le domaine des techniques et des savoir-faire, et celui des croyances, des représentations ou des pratiques culturelles. Car à propos du Nouveau Monde afro-américain, l'on ne veut voir souvent, en fait de technologie, que la marque de l'Occident, tandis que la religion, la magie, les arts... seraient censés porter plus largement la marque de l'Afrique. Or, rien n'est moins évident que cette coupure quand il s'agit du monde créole. Où commence, où s'arrête

(1) On verra alors l'origine de cette notion et le sens plus précis qu'il convient de lui donner en Guyane.

l'africanité ? On y pratique des religions chrétiennes — catholicisme ou protestantisme selon les colonisateurs. On y parle des créoles qui doivent beaucoup aux langues de ces derniers, y compris dans le cas des Noirs marrons du Surinam qui ont pourtant le type de société considéré comme le plus africain d'Amérique... Est-ce à dire que la culture créole est d'origine européenne pour l'essentiel ? Ce fut, longtemps, le *credo* véhiculé par les colonisateurs et intériorisé par les colonisés. On admet, aujourd'hui, qu'il s'agit là d'un point de vue idéologique — celui dont s'est nourri l'assimilationnisme. Il n'empêche que, sur le versant de la technologie, ce point de vue reste souvent prégnant.

« Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole
 ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité
 ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel
 mais ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance
 ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements (...) »

(Césaire, [1947] 1971 : 111)

Certes, ces vers datent de quelques années, mais ils pourraient encore être écrits aujourd'hui. En tout cas, ils poussent le propos à son paroxysme : les Chinois ont inventé la poudre quelques siècles avant notre ère, les Arabes connaissent la boussole depuis le XI^e ou le XII^e siècle, les Occidentaux ont créé toute la technologie moderne, mais les esclaves africains, eux, n'ont expérimenté que la souffrance et leurs descendants n'ont en propre que cette histoire. Ceux-ci sont-ils pour autant forcément tributaires de la technologie des autres, et singulièrement de celle qu'a développée l'Occident ? Beaucoup le pensent, y compris parmi les intéressés. Césaire, pourtant, avait précisé sa pensée en des termes un peu différents :

« Pour nous, le problème n'est pas d'une utopique et stérile tentative de réduplication, mais d'un dépassement. (...) C'est une société nouvelle qu'il nous faut, avec l'aide de tous nos frères esclaves, créer, riche de toute la puissance productive moderne, chaude de toute la fraternité antique. »

(Césaire, 1955 : 29)

Sans être prononcée, l'idée de la réappropriation ici couvait. Or, ce qui était ainsi suggéré par Césaire pour la Martinique à venir, c'était un modèle que les Guyanais, dans leur « habitation » d'antan, avaient d'une certaine manière — la leur, fonction de leur époque — déjà concrètement éprouvé.

Un complexe d'activités

Telle qu'on peut l'appréhender à partir de la tradition orale qui en a perpétué le souvenir, voire à partir des éléments qui étaient encore directement observables il y a une vingtaine d'années, au temps de mes premières enquêtes de terrain, l'ancienne petite habitation créole de Guyane apparaît, de prime abord, comme un cadre d'activités productives complémentaires : agriculture, chasse et pêche dans la zone sud-est du littoral ; agriculture, élevage et plus accessoirement chasse et pêche dans la zone nord-ouest.

Pour illustrer plus précisément mon propos, je décrirai surtout la forme d'habitation que l'on avait coutume de considérer comme la plus traditionnelle en raison de la place qu'y occupait le fleuve : celle que l'on trouvait dans les quartiers enclavés du littoral sud-est où, par surcroît, au temps de l'esclavage, s'était jouée — et le fait intéresse tout particulièrement la présente réflexion — l'alternative d'une mise en valeur à partir de l'exploitation des terres hautes selon la technique du brûlis itinérant, ou à partir de l'exploitation des terres basses selon la technique du polder.

Comment se présentait concrètement l'habitation dont les gens de l'Approuague, par exemple, avait encore la pratique à l'aube des années 1970 ? Depuis quelque temps, une route relie le chef-lieu de cette commune, Régina, à Cayenne ; mais j'ai connu ce bourg totalement enclavé comme le sont encore les autres communes du sud-est. Pour se rendre à l'Approuague, au temps de ma première enquête en ces lieux, il fallait prendre l'avion. Or, la piste en latérite devenait impraticable dès qu'il y avait de fortes pluies. Aussi l'ancienne voie maritime et fluviale, de toute façon nécessaire au transport des marchandises, servait-elle encore aux voyageurs.

Telle que j'ai pu l'observer à l'époque, la vie sur l'habitation impliquait la mise en œuvre d'un certain nombre de techniques, liées à une évidente science du milieu environnant. Ces techniques, je les ai déjà décrites ailleurs (Jolivet, 1982). Je me contenterai donc, ici, de les rappeler succinctement, dans le seul but d'étayer concrètement ma problématique — celle d'une appropriation/création dont l'étude conduit à considérer le domaine des techniques comme relevant aussi de l'ordre de la créolisation.

Commençons par le fleuve. C'était alors la seule voie de communication à courte et moyenne distance. Demeuré jusqu'à nos jours

le principal moyen d'aller vers l'amont⁽¹⁾, l'Approuague est un fleuve très accidenté. Sa navigation demande des canots profilés et une technique de canotage que les Créoles n'ont jamais parfaitement maîtrisée. C'est d'ailleurs pourquoi, au temps de la ruée vers l'or qui bouleversa la Guyane entre 1870 et 1940, ils laissèrent à d'autres, des Saramaka⁽²⁾ en l'occurrence, le soin de la navigation vers l'amont.

Ouverts au feu selon la technique des Amérindiens (Caraïbes et Arawak) pour les canots de mer⁽³⁾, en même temps que très inspirés par la forme des barques européennes, les canots créoles n'en étaient pas moins parfaitement adaptés à la navigation dans le bas des fleuves, pour aller de l'habitation vers les lieux de chasse et de pêche, ou pour se rendre au bourg et y transporter les récoltes. Quant à la technique de canotage en aval, elle impliquait, tout comme en amont, une parfaite connaissance du fleuve et des *criques* ⁽⁴⁾ grâce auxquelles on pénétrait plus avant dans l'espace forestier où évoluait le terroir. Il fallait surtout savoir naviguer avec la marée, dont l'influence, dans ces terres basses, se fait sentir jusqu'au premier saut. Partout, ce premier saut marque la frontière entre la côte et l'intérieur. Sur l'Approuague, situé à quelque 60 kilomètres de l'embouchure, le Tourépé marquait aussi, pour les agriculteurs d'alors, la limite de leur terroir⁽⁵⁾ : on savait franchir le saut, mais on aurait hésité à le franchir plusieurs fois par jour, surtout avec un canot chargé...

Ainsi, quoique loin d'atteindre la performance des canots des Marrons, le canot créole, emprunté à deux sources, correspondait bien aux besoins des agriculteurs, tandis que son emploi supposait

(1) La voie aérienne, par hélicoptère ou ULM, étant la solution moderne de rechange.

(2) Les Saramaka appartiennent à l'un des grands groupes de Noirs marrons du Surinam voisin, le premier à s'être constitué en regroupant au sein de la forêt amazonienne des esclaves rebelles qui avaient commencé à s'enfuir des habitations coloniales dès la fin du XVII^e siècle. Venus s'installer au temps de la ruée vers l'or sur la plupart des fleuves de Guyane française, selon les principes d'une migration très strictement réglementée par leur chef, ils y ont vite acquis le monopole du canotage entre la côte et l'intérieur. Pour plus d'informations sur les Noirs marrons, on pourra lire, entre autres ouvrages: J-M. Hurault (1965), R. Price (1975), K. Bilby (1990) et D. Vernon (1992).

(3) C'est aussi cette technique d'ouverture au feu qu'utilisent tous les Noirs marrons, les différences intervenant au niveau du profil adopté (cf. J-M. Hurault, 1961).

(4) Nom donné localement aux petits affluents, souvent étroits et accidentés.

(5) Soit 25 kilomètres en amont de Régina. Toutefois, ce bourg ne fut créé qu'au début de ce siècle, pour faciliter le commerce avec les mineurs de l'intérieur. Auparavant, c'était à partir de Guisanbourg, beaucoup plus en aval, que s'organisait le terroir.

toute une science de la navigation en aval. L'ensemble constituait donc un élément de culture matérielle rendu proprement créole par réappropriation et adaptation.

Le même type de processus a caractérisé le recours à l'agriculture itinérante sur brûlis. La technique en était largement répandue de par le monde, en zone intertropicale. L'« abattis » créole n'est donc sans doute pas totalement étranger au brûlis africain ; cependant, sa réalisation en forêt guyanaise s'est aussi fortement inspirée de la pratique amérindienne dont aucune réelle innovation n'est venue modifier les bases : abattage, sabrage puis brûlage de la végétation ; fertilisation momentanée du sol par cet apport de cendres ; déplacement dès épuisement du sol, après un ou deux cycles culturaux... Pourquoi aurait-on changé cet enchaînement technique ? Il était si parfaitement adapté au milieu environnant que les colons eux-mêmes l'avaient adopté pour travailler le sol ingrat des terres hautes ou exondées, faute de pouvoir y transposer les méthodes culturelles européennes. Néanmoins, étant donné la manière dont l'abattis a été placé au cœur du dispositif de production mis en place après l'émancipation, il est clair que l'on a bien affaire à une complète réappropriation, par les agriculteurs créoles, d'une pratique certes largement empruntée, mais aussi librement choisie dans le cas de l'Approuague où existait, on le verra, l'alternative des polders⁽¹⁾.

Construite autour d'un principe de quasi-autosubsistance dont on appréciera plus loin le plein sens, l'habitation fut avant tout le centre à partir duquel s'organisa la vie et le travail de la famille. Sur l'abattis, la culture adoptée comme principale fut celle du manioc amer⁽²⁾ qu'on plantait souvent par lots successifs et dont la récolte pouvait être échelonnée sur plus d'un an. Si l'on plantait aussi des « légumes » — dachines, bananes, ignames... — à récolte saisonnière, le manioc constituait le véritable pivot de l'autosubsistance : grâce au traitement de déshydratation qu'il lui faisait subir, l'agriculteur le rendait à la fois comestible, en le débarassant de son acide cyanhydrique, et apte à une longue conservation. Formé de granulés dorés par la cuisson et consommables après simple addition d'eau, cet aliment, nommé *couac*, permettait d'éviter les problèmes de soudure.

(1) Ce fut aussi le cas dans la région de Ouanary, et même — par-delà quelques nuances liées à celles de l'histoire locale — dans la région de Mana, à l'autre bout du littoral.

(2) Le mot « manioc » vient de la langue tupi. On attribue souvent au Venezuela l'origine de cette plante qui aurait ensuite essaimé dans tous les pays tropicaux humides.

L'autosubsistance, cependant, ne reposait pas exclusivement sur la culture du manioc. La chasse et la pêche en étaient les compléments indispensables. Ce n'étaient pas des activités occasionnelles. Si les femmes se contentaient généralement d'aller relever au petit matin des lignes posées la veille au soir dans la rivière, les hommes consacraient en moyenne deux ou trois jours par semaine à la chasse et à la pêche.

La chasse se pratiquait à l'aide de fusils fabriqués en Europe ; elle n'en constituait pas moins une activité totalement intégrée à la culture créole. Elle impliquait en effet une connaissance du milieu et du gibier qui, sans doute, avait dû au début emprunter au savoir des Amérindiens, chasseurs réputés, mais qui, tout aussi bien, s'était progressivement constituée au fil d'une longue pratique mise en œuvre et perpétuée par la nécessité. Dans une région peu propice à l'élevage — même la volaille n'y a jamais été très importante — les produits de la chasse et de la pêche étaient indispensables à l'équilibre de la nourriture, et ils étaient assez abondants pour assurer cet équilibre⁽¹⁾.

Les techniques employées avaient évidemment été adaptées aux habitudes des divers gibiers. Pour prendre un *maïpouri* (tapir), par exemple, le chasseur plaçait, sur le parcours de l'animal dont il avait repéré les habitudes, un piège dit « trappe-fusil », armé d'une balle qu'il avait lui-même fondue à partir de petits plombs achetés dans le commerce. Il pouvait aussi se mettre à l'affût d'animaux vivant dans des terriers. Le plus souvent, il partait toute une journée en forêt, seul ou accompagné d'un autre chasseur, pour abattre ce que l'aubaine lui faisait rencontrer.

Plus largement pratiquée encore que la chasse, la pêche, quant à elle, faisait appel à des instruments variés, dont certains étaient longtemps demeurés de fabrication locale (nasses en vannerie, lances en bois⁽²⁾), alors que d'autres étaient de provenance occidentale, comme les hameçons ou les filets, ces derniers étant remaniés par les pêcheurs en fonction des besoins.

Au temps de l'habitation, les agriculteurs de l'Approuague ne pêchaient pas en pleine mer ; ils se contentaient du fleuve, y compris

(1) C'est encore vrai de nos jours : l'Approuague est restée l'une des communes de Guyane où l'on chasse le plus, même si cette activité est désormais plutôt l'affaire de chasseurs professionnels.

(2) Sans en faire leur profession, certains agriculteurs pouvaient en être les spécialistes.

l'estuaire, large et mouvementé, où ils pouvaient trouver l'un des poissons les plus prisés de Guyane, l'*acoupa* (famille des Scienidæ), qui servira ici d'exemple. Ces poissons se déplacent par bandes dans le sens inverse de la marée ; le pêcheur laissait donc dériver le filet qu'il devait avoir préalablement allégé d'une partie du lest que lui donne généralement le fabricant européen, et muni d'une bouée⁽¹⁾ à chaque extrémité. Là encore, la pratique était très précisément adaptée aux particularités du milieu. Ainsi, quand on pêchait de jour, on cherchait les eaux troubles pour que le poisson ne voie pas le filet⁽²⁾. On allait aussi pêcher d'autres poissons plus en amont...

Comme bien d'autres gens ailleurs, mais en s'en réappropriant la manière, le cultivateur créole travaillait en fonction des phases de la lune. Pour planter le manioc, il choisissait le moment de la pleine lune — depuis trois jours avant jusqu'à trois jours après — ou de la nouvelle lune, parfois du premier quartier. Pour prendre du poisson, observant en même temps les marées, il respectait scrupuleusement la règle recommandant de pêcher avec le montant au moment de la pleine lune et avec le perdant au moment de la nouvelle lune.

Parmi les savoir-faire mis en œuvre par les Créoles émancipés, il faut encore citer tous ceux qu'exigeait l'habitation au sens étroit du terme. Située aussi près de la rivière que le rendait possible l'influence des marées, l'habitation commençait avec l'obligatoire dégrad⁽³⁾, — souvent réduit à un tronc d'arbre enjambant la bordure vaseuse de la rive. Elle comportait toujours plusieurs carbets⁽⁴⁾. La case principale, où l'on dormait, était fermée. Ses murs en lattes de bois tressées et son toit de feuilles séchées lui donnait l'aspect du provisoire, malgré le plancher surélevé permettant l'écoulement des eaux de pluies. La cuisine était généralement séparée ; elle se réduisait alors à un abri ouvert, aussi rudimentaire que l'indispensable carbet destiné

(1) On utilisait pour ce faire un bois flottant dit en créole *mocou-mocou* (*Montrichardia arborescens*, Aracæ), très fréquent le long des rives basses.

(2) En saison des pluies, il fallait alors descendre très près de la mer, tandis qu'en saison sèche, les eaux troubles remontant, on pouvait rester un peu plus en amont.

(3) Littré indique l'orthographe « dégrat » pour ce mot ancien qui signifie débarcadère. L'usage local fait actuellement prévaloir l'orthographe « dégrad ».

(4) D'origine tupi, le mot « carbet » a d'abord désigné la grande case entièrement ouverte des Amérindiens. Sa créolisation (culturelle et linguistique) lui a fait revêtir un sens légèrement différent : sa caractéristique a cessé d'être l'ouverture — le carbet créole peut être ouvert ou fermé — pour devenir le provisoire, le léger, le déplaçable : un carbet n'est pas fait pour durer plus que ne l'exige la pratique de l'agriculture itinérante.

à la fabrication du couac, avec son pétrin, sa « grage »⁽¹⁾ et sa platine de cuisson. Si le mobillier restait assez frustré, il n'empêche qu'à travers les techniques mises en œuvre pour fabriquer ces divers éléments, s'affirmait une parfaite connaissance du travail du bois selon les particularités des multiples essences de la forêt guyanaise. Ainsi, chaque bois avait son emploi privilégié, sans oublier ceux qui, trop durs à travailler, tel le wacapou (*wacapou americana*), étaient laissés aux ébénistes du bourg...

D'une manière générale, la petite habitation guyanaise était manifestement le cadre d'un ensemble bien créole de savoirs et de savoir-faire. Cependant, cette technologie restait étroitement liée à la conception même de ladite habitation qui, en tant que cadre de vie, de production et de consommation de l'unité familiale, exprimait encore les grands principes de la construction créole qu'il faut maintenant aborder comme un processus historique.

Une réponse aux contraintes de l'histoire et du milieu

Réappropriation et adaptation (avec ce que celle-ci comportait de nécessaire innovation), dérive aussi : tels ont été les moteurs de la technologie créole à chaque fois qu'a été directement en cause l'organisation de la survie dans le cadre de l'habitation. De ce point de vue, la mise en œuvre de cette technologie participait de la construction identitaire : toutes les techniques d'acquisition et de transformation qui viennent d'être décrites concouraient à la pleine réalisation du choix de l'individualisme, choix proprement créole, opposé à celui des sociétés amérindiennes et noires marronnes qui, en affirmant le primat du groupe sur l'individu, manifestaient plutôt leur holisme⁽²⁾.

(1) Mot créole désignant la rape créole traditionnelle qui est formée d'une planche en bois incrustée de petits bouts de métal. Dans les années 1970, cet objet, de fabrication locale, était souvent remplacé par un moulin importé de France.

(2) Individualisme et holisme sont ici pris au sens où l'entend Louis Dumont (1983) : comme valeurs sociales. Plus précisément, il s'agit pour moi de principes structurants, inscrits dans le champ de l'idéologie, qui n'empêchent ni les phénomènes de solidarité dans les sociétés fondées sur l'individualisme, ni inversement la prise en compte de l'individu dans les sociétés fondées sur le holisme, ni plus généralement la dérive vers des formes combinées.

L'intérêt qu'il peut y avoir à étudier une société aussi jeune tient dans le fait que l'on peut encore en saisir la genèse. Hésitante peut-être, obscurcie, même, par les flux migratoires de la période de l'or, la tradition orale n'en était pas moins assez vivace, en Guyane, il y a vingt ans — mais le phénomène, depuis, s'est largement perdu — pour que l'on puisse saisir la petite habitation créole dans sa logique d'origine. Ainsi peut-on affirmer que dans ce type de sociétés l'organisation de la « vie matérielle » a pu être une importante pratique identitaire, à prendre au même titre que les croyances religieuses et magiques, et non pas obligatoirement en rupture avec elles.

Je viens de signaler l'individualisme comme élément central de l'élaboration créole. Le cas de la Guyane, pour la manière dont s'y est organisée la survie après l'émancipation, est à cet égard éclairant dans sa singularité même : l'extrêmement faible densité d'occupation du sol, au temps de la colonisation esclavagiste, a donné à l'esclave libéré une latitude, quant à sa réorganisation, en nul autre endroit comparable. Or, seule cette totale latitude permettait l'instauration de l'habitation créole telle que je viens de la décrire. Il s'agit donc d'un véritable choix, sans doute nécessairement lié aux contraintes du milieu, mais un choix néanmoins, car d'autres réponses étaient possibles, pour chaque technique d'abord, et surtout au niveau de la cohérence globale : avec son complexe d'activités complémentaires et son système d'autosubsistance, l'habitation fut la réponse proprement créole aux contraintes du milieu, dans le contexte particulier de l'abolition de l'esclavage.

Il faut en venir à l'histoire et au comparatisme local : la petite habitation créole fut à la fois la reprise et la contre-expression de l'habitation du colon, selon une double logique du choix et du détournement que l'histoire du quartier de l'Approuague illustre assez bien.

À la fin du XVIII^e siècle, entre 1776 et 1788, sous l'impulsion de Victor-Pierre Malouët⁽¹⁾, les terres basses bordant ce fleuve en aval firent l'objet d'importantes expériences de poldérisation. Grâce aux travaux de l'ingénieur Guisan — qui venait de réaliser des polders au Surinam — une série d'habitations sur dessèchements vit le jour dans cette région. Un siècle plus tard, pourtant, selon le témoignage de Parépou [1885] (1987), toutes ces habitations s'étaient enfoncées dans la vase faute de main-d'œuvre pour les entretenir, et nombre de

(1) Cf. la correspondance officielle de Malouët (1802) et le témoignage que livre Guisan dans son traité (1788).

Guyanais jugeaient désormais ridicules ceux qui prônaient encore une reprise de l'exploitation des terres basses : à leurs yeux, la preuve était faite que ce type d'exploitation était totalement inadaptée aux contraintes et aux possibilités du pays, et que le seul modèle valable était l'habitation sur terres hautes, comme les colons la pratiquaient avant la venue de Guisan. Entre ces deux époques aux points de vue dominants opposés, étaient intervenus, notamment, l'abolition de l'esclavage et l'avènement de la petite habitation créole.

Pour l'esclave libéré, en effet, partir s'installer à son compte sur un lopin de terre pris à la seule forêt — « le Domaine » était perçu comme la propriété de celui qui défrichait — fut la manière concrète d'asseoir la liberté qu'il venait de retrouver. Encore fallait-il qu'il puisse devenir indépendant des anciens maîtres : l'autosubsistance de la famille nucléaire, dans le cadre de l'habitation isolée, lui en offrit le moyen. Car c'était bien la famille nucléaire que concernait le fonctionnement de cette unité de production et de consommation réduite et isolée. La reproduction en était d'ailleurs assurée par la pratique de la néo-localité : dès qu'il atteignait l'âge de faire un abattis, le jeune garçon partait construire sa propre habitation, souvent assez loin de celle de ses parents, puisqu'il lui fallait trouver le territoire au sein duquel déplacer ses abattis ; quant à la jeune fille, elle quittait également le toit familial dès qu'elle était en mesure de fonder son propre foyer⁽¹⁾.

Telle quelle, cette habitation dépassait donc très largement le cadre purement technologique auquel je l'ai limitée plus haut : elle correspondait à tout un mode de vie à travers lequel s'exprimaient en même temps les pratiques sociales et religieuses.

Ainsi en allait-il, tout d'abord, de l'entraide collective nommée *mayouri*, mise en œuvre pour défricher et quelquefois planter les abattis. Cette entraide était nécessaire à qui voulait brûler son champ avant que commence la saison des pluies, sans devoir s'y prendre trop longtemps à l'avance, ou encore à qui voulait planter tout son manioc aux alentours de la pleine lune, considérée comme la phase propice aux meilleurs rendements. Mise en place dès après l'émancipation, mais reprenant une coutume qui, pour être sans doute d'origine africaine, n'en était pas moins conjointement héritée des colons qui avaient dû se prêter leurs esclaves pour faire face à

(1) Du moins était-ce là le schéma « idéal ». Dans la réalité, la grande instabilité des couples ramenait parfois la jeune femme et ses enfants chez ses parents.

certaines travaux⁽¹⁾, la pratique du *mayouri* était fondée sur le principe de la réciprocité des services rendus. Elle provoquait alors, à la fin de chaque saison sèche, toute une série de grandes réunions laborieuses. Grâce à elle, par-delà l'isolement de l'habitation et son repli sur l'autosubsistance, s'exprimait bien l'appartenance à un seul et même groupe. Certes, ce groupe était de dimensions restreintes : dans le cas de l'Approuague, c'étaient quelques dizaines de familles réparties entre le bas du fleuve et la rivière Courouaïe — Guisanbourg, dont on ne voit plus aujourd'hui que des traces, était alors le centre administratif et commercial de la commune. Mais telles étaient les unités d'avant les mouvements migratoires qui allaient accompagner la ruée vers l'or : ancien « quartier », en train de devenir « commune », chacune gardait la personnalité que lui avait conférée l'histoire très diversifiée d'une colonisation sporadique.

L'entraide était donc un véhicule identitaire totalement indissociable de l'ensemble technique que constituait l'habitation qui, dès lors, se révélait être l'élément de base d'un véritable « système » socio-économique.

Indéniablement, cette habitation était au centre de la culture créole telle qu'elle se construisait dans les campagnes guyanaises, non seulement au sud-est du littoral comme nous venons de le voir, mais ailleurs également. Certes, dans les savanes de Kourou ou de Sinnamary, en raison des chemins — difficiles — qui conduisaient aux bourgs, les habitations n'étaient pas dans le même isolement que celles de l'Approuague ou de l'Oyapock. Il n'empêche qu'elles étaient organisées selon les mêmes règles, à quelques variantes près qui, loin de changer le sens de l'entreprise, tendaient plutôt à le renforcer. Ainsi, la pêche y devenait une activité très réduite, mais ses produits y étaient remplacés par ceux d'un élevage qui se forgeait parallèlement des traditions favorisant la reproduction du « système » de l'habitation — telle la « dot » constituée par les parents à la naissance d'un enfant, sous forme d'une truie dont la descendance revenait à cet enfant dès qu'il estimait pouvoir prendre son indépendance...

Mais à travers cette dynamique de création — dont, sans doute, sans l'amoindrir pour autant, l'efficacité fut largement favorisée par les circonstances et le milieu —, la Guyane offrait aussi l'exemple

(1) En Guyane, les habitations coloniales étaient souvent si pauvres et la main-d'œuvre servile si réduite, que cette coutume y prit une certaine ampleur, comme le reflétaient les *mayouri* des lendemains de l'émancipation qui regroupaient alors au moins quarante personnes à chaque réunion.

d'une profonde intrication des techniques et des croyances. Il faut en effet souligner le sens et les limites de l'isolement de l'habitation : certes, celle-ci fut le lieu d'une quasi-autosubsistance, mais elle fut aussi le maillon de toute une organisation, incluant une vie collective qui, bien que scandée par des événements sporadiques, restait cependant pleinement signifiante.

On a vu le rôle unificateur des *mayouri*. On pourrait examiner, sous le même angle de vue, les pratiques catholiques et, en particulier, le succès des fêtes qui amenaient à se regrouper : dans le cadre d'un habitat aussi dispersé, la fréquentation de l'église, l'assistance à la messe et aux différents offices ne pouvaient guère avoir toute la régularité prescrite par le clergé ; mais en contrepartie, des célébrations comme celle du saint patron du bourg étaient l'occasion de grandes fêtes tout spécialement suivies et appréciées, sans compter les manifestations collectives qu'entraînaient les mariages, les baptêmes, ainsi que les enterrements — à leur façon particulière, donnant à la veillée du mort un relief et des modalités typiquement créoles. À l'inverse il est vrai, certaines pratiques magiques pouvaient en même temps se perpétuer dans le secret de l'habitation et sur le mode individuel⁽¹⁾.

Néanmoins, c'était bien une société qui s'était mise en place sur la base du système de la petite habitation créole, et son existence impliquait le partage d'un certain nombre de techniques, de savoir-faire et de croyances. Dans cette élaboration, le rôle de la religion — catholique en l'occurrence, certains rites pouvant toutefois impliquer la résistance de croyances africaines — vint conforter celui de l'entraide : avec les *mayouri*, et selon le même mode, les fêtes et les veillées permirent l'affirmation de cette dimension collective sans laquelle nulle culture ne saurait se construire.

Deux questions corrélatives restent maintenant à poser. Quel peut être le devenir d'un groupe qui voit ses principales traditions

(1) Notons toutefois que sans être absent, tant s'en faut, le monde de la magie paraît avoir été moins prégnant chez les cultivateurs créoles de Guyane que chez les Antillais. Propice au développement d'une certaine pharmacopée (cf. Grenand et *alii*, 1987) et peut-être aussi d'autres pratiques relatives au maintien de la santé, l'isolement de l'habitation peut très bien avoir été, en même temps, un frein à la multiplication des pratiques dirigées contre autrui. Mais il faut en rester aux hypothèses, car c'est là un domaine où la tradition orale est peu loquace. Au mieux peut-on constater qu'aujourd'hui les Guyanais considèrent les Noirs marrons, les Haïtiens et les Martiniquais comme étant, d'une manière générale, « plus forts » qu'eux en matière de pratiques magiques.

techniques basculer dans ce qu'il est coutume d'appeler la « modernité », comme c'est le cas actuellement des Créoles de Guyane, alors même qu'une grande part de son identité s'enracinait jusqu'alors dans le foyer (l'habitation) de ces traditions techniques ? Quelle est la portée de la coupure qu'instaure cette modernité circonscrite, par rapport aux domaines culturels restés plus marqués par la tradition créole, quand cette coupure vient ainsi s'appliquer à une situation préalablement caractérisée par sa cohérence culturelle globale ?

Au-delà de l'habitation : créolité et modernité

Sans entrer encore dans le champ de la théorie sociologique, on sait que, quand elle est appliquée au domaine des sciences et des techniques, la notion de modernité — même si, en principe, elle s'oppose surtout à celle d'ancien, d'archaïque — prend immédiatement, pour tous, une connotation occidentale.

Comment doit-on qualifier les sociétés créoles du point de vue du jeu complexe de la triade « occidental - moderne - archaïque » ? Telle est la question à laquelle conduit nécessairement l'étude de la petite habitation guyanaise en tant que choix, création proprement créole. Considérée sous l'angle de son individualisme, c'est-à-dire prise dans son opposition au holisme des sociétés environnantes (marronnes et amérindiennes), la société créole de Guyane apparaît en effet comme étant d'emblée éminemment moderne⁽¹⁾. Et dans la mesure où cet individualisme caractérise aussi les Antilles — même si la perpétuation du système de la plantation ne lui permet pas de s'y réaliser aussi radicalement que dans le cadre de la petite habitation guyanaise⁽²⁾ — c'est bien la société créole en tant que société née de l'esclavage et de son abolition qu'il convient d'appréhender comme moderne. Expression première de la logique d'inversion engendrée

(1) Je me place ici dans l'optique développée par Louis Dumont qui écrit, notamment : « L'individualisme est la valeur cardinale des sociétés modernes » (*op. cit.* : 28).

(2) On y trouve cependant, aux lendemains de l'émancipation, une volonté de dispersion dont la force s'est au moins traduite par l'occupation de toutes les terres ingrates qu'avaient délaissées les colons.

par l'abolition⁽¹⁾, l'individualisme est en fait le plus petit dénominateur commun des diverses formations créoles.

Comme je l'ai précisé dans la définition donnée plus haut, les notions d'individualisme ou de holisme indiquent davantage une dominante qu'une exclusive. En Guyane en tout cas, dans sa formation première, la petite habitation était à la fois l'expression matérielle la plus radicale de l'individualisme créole et le support d'une manifestation collective particulièrement importante en termes de structure sociale : l'entraide dite *mayouri*. Or, celle-ci était alors nécessaire à l'organisation du travail sur l'habitation : eu égard au niveau technique de l'époque, le défrichage et la plantation n'auraient guère pu être accomplis dans les temps imposés par le régime des pluies et les besoins alimentaires, sans recours à ce système. Contrepartie de l'individualisme, le *mayouri* en était donc aussi le contrefort.

Quelque peu figée sous le contrecoup des bouleversements suscités par les ruées vers l'or qui se succédèrent entre 1870 et 1940, la petite habitation créole resta sensiblement la même jusqu'au milieu du XX^e siècle. C'est seulement dans les années 1960 que l'introduction d'une certaine mécanisation est venue briser cette complémentarité au profit du seul individualisme. Les *mayouri* se sont faits de plus en plus rares, de plus en plus restreints quant au nombre de participants, et en perdant leur fonction de contrefort, ils ont également perdu leur fonction de contrepartie. Il suffisait en effet, désormais, d'aller défricher son abattis avec une tronçonneuse à essence pour venir à bout du travail dans un temps raisonnable, sans demander l'aide des voisins ; il suffisait d'avoir un moulin, au lieu et place de la vieille grage, pour que le rapage du manioc cesse d'être l'affaire des hommes et devienne celle du couple. On mesure là toute la fragilité de l'équilibre antérieur : il apparaît clairement que, dans la construction créole, l'individualisme a toujours été très largement premier.

Au demeurant, des événements antérieurs le révélaient déjà : au temps de l'or, c'était bien dans l'individualisme singulièrement

(1) Ce processus correspond à ce que j'ai désigné ailleurs (Jolivet, *op. cit.* : 116-117) comme l'actualisation d'une « idéologie du contre-esclavage » destinée à pallier l'absence d'un ensemble de souvenirs africains assez structuré pour constituer la base d'une réorganisation immédiatement synonyme de liberté — à la façon des Noirs marrons.

poussé des activités commerciales ou de l'affairisme que les Créoles de Guyane avaient plongé, abandonnant le travail de la mine et ses possibles solidarités aux Sainte-Luciens⁽¹⁾. Même chez les immigrants antillais, les solidarités de toute façon restaient faibles au regard de la cohésion que les Noirs marrons saramaka pouvaient montrer, dans la même situation.

Si ces derniers, en effet, venaient du Surinam exercer leurs talents de canotiers sur les fleuves guyanais desservant les placers, c'était avec l'accord du *Gran Man*, leur chef, et en suivant strictement ses prescriptions et ses interdits. Ils ne pouvaient, en particulier, être chercheurs d'or ni, plus largement, exercer des métiers autres que ceux de canotier et de bûcheron ; de plus, seuls les hommes étaient autorisés à émigrer, et ce, pour des séjours de durée limitée, de sorte à pouvoir rentrer assumer pleinement leurs tâches au village. Aussi, s'ils se trouvaient comme les Antillais — de culture créole — en position de migrants, c'était toujours en tant que membres de leur groupe d'origine, dans l'ordre de sa hiérarchie, dans le partage de ses croyances et le respect de ses traditions : les véritables petites entreprises de transport par canots qu'ils avaient créées sur la plupart des bassins aurifères de Guyane — en s'imposant sur la base de leurs savoir-faire, tant en matière de profils de canots que de technique de canotage⁽²⁾ — constituaient les produits, parfaitement maîtrisés, de l'organisation tribale (Jolivet, *op. cit.* : 152-157). Il est vrai que l'on peut de nos jours rencontrer des Saramaka chercheurs d'or et voir désormais figurer des femmes parmi les immigrants de ce groupe ; le caractère relativement récent du phénomène n'en corrobore pas moins la puissance de leur cohésion antérieure : indéniablement, c'est le holisme qui, dans cette société, fut au départ le grand principe structurant. Et sans doute le reste-t-il encore très largement.

C'est bien, en tout cas, au regard de l'individualisme créole qu'il faut considérer le rapport à la modernisation intervenant dans les techniques. On comprend mieux, alors, l'impact profond de la faible mécanisation décrite plus haut : en faisant sauter les principaux

(1) Sans doute y avait-il aussi beaucoup de « maraudeurs » (sans titre d'exploitation ni droit d'exploration) pour parcourir en solitaires la forêt guyanaise, à la recherche de riches gisements. Sans doute l'individualisme fut-il, « dans les bois », le trait le plus répandu. Mais certains chantiers nécessitaient un travail d'équipe.

(2) Seuls, les autres Noirs marrons pouvaient rivaliser avec eux de ce point de vue. Les Saramaka ne cherchèrent d'ailleurs jamais à s'implanter sur le bassin frontalier du Maroni où régnaient Aluku et Ndjuka.

contreforts collectifs, celle-ci est venue marquer toute la structure sociale créole au sceau de l'Occident. Certes, l'occidentalité était déjà présente dans la culture créole — en tant qu'élément constitutif, même, avec l'individualisme comme expression dominante —, mais elle l'était sans exclusive. Or, telle n'était plus la situation au début des années 1970.

Quel était à cette date l'état de la petite habitation créole ? Les *mayouri* étant devenus quasi inexistantes, cette dernière n'était plus qu'une unité résiduelle, vouée à disparaître : la rentabilité en était trop faible pour qu'elle puisse se perpétuer à une époque où, de surcroît, l'autosubsistance n'était plus guère de mise chez les Créoles. Car depuis près de 30 ans, la départementalisation faisait sentir ses effets. Instaurée en 1946, dans l'ordre administratif d'abord, puis dans l'ordre social, elle se voulait désormais également économique. Aussi la politique de « mise en valeur »⁽¹⁾ allait-elle être bientôt relancée par le « plan vert » qui, à partir de 1976, en favorisant l'implantation de nouveaux colons européens autour d'un double projet d'agro-pastoralisme et d'industrie forestière, puis en organisant l'immigration de quelques centaines de familles hmongs⁽²⁾, est venue définitivement balayer cette survivance qu'était, dans l'organisation socio-économique créole de Guyane, l'ancienne petite habitation.

C'est au point qu'aujourd'hui, le mot a presque entièrement disparu du vocabulaire créole. Même modeste, l'exploitation agricole, est désormais plus souvent désignée comme « exploitation » ou comme « ferme », selon l'usage européen, que comme « habitation », selon l'usage créole antérieur. Seuls, quelques anciens utilisent encore ce mot. Ce sont d'ailleurs fréquemment des Antillais, Saint-Luciens ou Martiniquais, venus autrefois chercher de l'or, et qui se sont trouvés contraints, dans les années 1950, à se reconvertir à l'agriculture traditionnelle en raison de l'épuisement des placers.

(1) À connotation sociale d'abord (années 1960), comme relais du terme d'assimilation préalablement retenu (la loi instaurant le statut départemental a d'abord été dite " loi d'assimilation"), le terme de départementalisation a été appliqué au domaine économique à partir des années 1970, pour désigner ce que, dans le Tiers-Monde indépendant, on nomme développement. La langue officielle conserve néanmoins toujours l'usage de l'expression « mise en valeur », selon une habitude issue de l'époque coloniale.

(2) D'après M-O. Géraud (1993), les Hmongs sont aujourd'hui environ 1 400, en Guyane. Venus pour faire de l'agriculture, ils se sont assez rapidement tournés vers les activités maraîchères qui sont encore aujourd'hui les leurs, mais dont la technique ne relève ni de leurs propres traditions culturelles, ni de la tradition créole.

Le terme d'abattis, lui, reste au contraire en vigueur ; mais il est détourné de son sens premier, pour ne désigner plus qu'un simple lieu de culture, quel qu'en soit le mode d'obtention ou la pérennité. Si le brûlis est encore couramment pratiqué, c'est sous la forme résiduelle d'un rebrûlage des broussailles, après récolte ou après une période de jachère. Il ne s'agit donc plus d'un produit mettant en jeu les mêmes savoir-faire.

Ce sont pourtant les Créoles qui parlent ainsi toujours d'abattis pour désigner les pièces de terre qu'ils cultivent... ou plus souvent encore font cultiver — et là est toute la différence. Car ces gens, loin d'être encore les exploitants sans titre qu'étaient bien souvent leurs parents — en termes de génération —, se comportent davantage comme les propriétaires / concessionnaires qu'ils sont devenus⁽¹⁾ que comme des agriculteurs : généralement, surtout en ville mais parfois aussi en commune, ils exercent les divers métiers du tertiaire, à commencer par ceux du secteur public, et « vont à l'abattis » l'après-midi⁽²⁾ ou le dimanche. Sans doute certains y travaillent-ils eux-mêmes : avec l'aide d'un tâcheron pour assurer les gros travaux, ils cultivent alors quelques vivres essentiellement destinés à la consommation familiale. Il en est d'autres, cependant, qui ont des visées plus larges et qui emploient des Haïtiens ou des Noirs marrons — selon les régions — pour faire de leur abattis une exploitation de cultures commerciales.

L'attachement à l'abattis reste fort chez les Créoles guyanais, que cet abattis joue un rôle plus symbolique qu'économique, ou qu'il constitue au contraire la petite « affaire » dont on tire des revenus annexes. Encore faut-il bien voir les limites du raccord ainsi affiché à l'ancien mode de vie de l'habitation et à sa tradition : ce sont celles d'une reprise très partielle ou d'un détournement montrant bien à quel point le poids des savoir-faire agricoles est devenu résiduel dans la culture créole. Car si la tradition de l'habitation perdure par ailleurs, elle n'est plus le fait de la population qui l'a constituée : ce sont d'une part les Noirs marrons, dans la région de Saint-Laurent

(1) Fréquent autrefois chez les petits agriculteurs créoles, le statut d'occupant sans titre l'est de moins en moins souvent de nos jours pour ce groupe. Il a même quasiment entièrement disparu dans l'Île de Cayenne, alors même que c'est là la région de Guyane où les Créoles demeurent majoritaires, mais où, dans le même temps, sous l'effet d'un fort accroissement démographique, la spéculation foncière est la plus forte.

(2) Dans les administrations ou les entreprises, le travail commence en général très tôt le matin, et les horaires sont calculés en vue de libérer plusieurs après-midi par semaine.

du Maroni et de Mana notamment, et d'autre part les Haïtiens, sur l'ensemble de la côte ouest, qui assument désormais ces gestes. Il s'agit toutefois d'une tradition légèrement modifiée. Certes, on obtient toujours l'abattis selon la vieille technique amérindienne⁽¹⁾, mais pour les plantations, chacun tient compte des habitudes culturelles de son groupe d'origine. Ainsi voit-on sur la route de Mana, par exemple, des abattis ressemblant aux « jardins créoles » de Haïti, avec leur assemblage particulier de plantes — où le manioc s'efface au profit de la banane et de l'igname — et leur mode de culture plus intensif (cf. Garganta, 1989).

Le temps de la coupure : une conclusion provisoire

Du point de vue créole, aujourd'hui, la petite habitation et son archaïsme sont le fait des autres : Haïtiens ou Noirs marrons — pour s'en tenir à la côte ouest — qui relèvent de groupes jusqu'alors peu valorisés⁽²⁾. À l'inverse de ce qui caractérisait la phase la plus fortement constitutive du monde créole — celle qu'ouvrit l'abolition de l'esclavage — et ses prolongements jusqu'au milieu de ce siècle, c'est désormais dans la « coupure » entre le domaine des techniques, de plus en plus exclusivement occidental, et les domaines des croyances, des valeurs, du mode de vie, restés plus fondamentalement créoles, que semble se jouer, pour un temps en tout cas, le devenir de cette culture.

Que signifie l'instauration de cette coupure ? Quelles peuvent en être les conséquences ? Rappelons tout d'abord, brièvement, ce que Roger Bastide entendait désigner en créant cette notion :

- (1) Encore faut-il qu'il y ait toujours quelque végétation à brûler : c'est le cas des nouveaux abattis ouverts dans l'arrière pays de Saint-Laurent et de Mana, par exemple. Mais dans l'île de Cayenne, voire le long de la côte, le brûlis marque nécessairement le pas, réduit qu'il est au rebrûlage après jachère très courte.
- (2) Tout comme les Amérindiens, auxquels Européens et Créoles ont pourtant autrefois beaucoup emprunté — même si l'un et l'autre « système de l'habitation » (le colonial et le créole) sont étrangers aux habitudes amérindiennes qui, pour l'organisation de la production agricole, et contrairement à celles de certains Noirs marrons, ne semblent pas être sur la voie d'une créolisation.

« Nous avons [...] proposé aux chercheurs intéressés à l'étude de l'homme marginal "le principe de coupure". [...] il a une importance particulièrement grande pour l'homme marginal, car il lui permet d'éviter les tensions propres aux chocs culturels et les déchirements de l'âme ; le Noir brésilien peut participer à la vie économique et politique brésilienne et être en même temps un fidèle des confréries religieuses africaines, sans qu'il sente une contradiction entre ces deux mondes dans lesquels il vit. » (Bastide, 1967 : 31).

Assiste-t-on aujourd'hui, en Guyane⁽¹⁾, à l'avènement de ce type de coupure ? La notion a été parfois critiquée : au-delà de la simple coupure, la schizophrénie semble proche. Or, ce n'est généralement pas ce dont il est question : « l'homme marginal » auquel s'intéressait R. Bastide n'était pas un malade mental, et le « principe de coupure » voulait justement rendre compte de ce fait. Cependant, pour montrer comment s'appliquait concrètement ce principe dans les Amériques noires, R. Bastide reprenait l'opposition, notamment mise en relief par Herskovits (1966), entre le domaine de l'économie et celui des croyances, dont l'un — le second — aurait mieux résisté que l'autre à l'occidentalisation qu'avaient nécessairement induit l'esclavage et la colonisation.

« Si les africanismes sont pratiquement absents de la vie matérielle [des Noirs du Nouveau Monde] et s'ils sont déformés dans l'organisation politique au point que seule une analyse serrée permette de les discerner, les pratiques religieuses africaines et les croyances magiques se retrouvent partout, comme des survivances reconnaissables, et sont partout plus nombreuses que toute autre survivance. » (Herskovits, *op. cit.* : 137)

Il est vrai que Bastide se démarquait un peu de Herskovits par sa manière de reprendre l'idée du continuum le long duquel ce dernier distribuait « africanismes » et « syncrétismes » : laissant les sociétés demeurées les plus « africaines », telles celles des Noirs marrons, à l'une des deux extrémités, il repoussait l'autre extrémité jusqu'aux « sociétés nègres » — celles qu'en Guyane ou aux Antilles on appelle créoles — dont il appréhendait globalement la culture en termes de création. Il n'empêche que pour le domaine des techniques, il restait avant tout sensible aux contraintes du milieu :

(1) On pourrait poser la même question pour les Antilles, en prenant l'exemple extrême du mouvement Ras Tafari dont les adeptes (les *Rastas*, dit-on plus couramment) ne semblent pas percevoir de contradiction entre une idéologie prônant le rejet complet de l'Occident et du « progrès » qui en vient, et une utilisation insatiable des matériels sonores les plus sophistiqués. Sans doute ces derniers sont-ils souvent japonais, mais nul label oriental n'est revendiqué dans cet esprit, ni par les producteurs ni par les consommateurs.

« Ce que nous avons déjà pressenti à propos des Bosch [Noirs marrons des Guyanes], la rupture entre les infrastructures économiques, qui s'expliquent par l'adaptation au milieu environnant, et les superstructures, qui s'expliquent par les traditions africaines, est ici [au Brésil essentiellement] encore plus prononcée. L'Américain noir vit dans deux mondes, qui ont chacun leurs règles propres ; il s'adapte à la société environnante et il maintient, par ailleurs, dans un autre domaine, les religions de ses pères. » (Bastide, *op. cit.* : 132).

Entre cette position et le cas qui nous occupe demeure donc d'importantes différences. Tout d'abord, la coupure que l'on peut voir aujourd'hui apparaître en Guyane n'oppose pas un pan de culture qui serait marqué par l'adaptation au milieu environnant, à un autre pan marqué, lui, par des survivances africaines. Si un processus de création prélude effectivement à l'avènement de la culture créole, c'est dans tous les domaines, semblablement : la dynamique de la réappropriation ou du détournement concerne, au départ, autant les techniques que les croyances. C'est justement quand cette dynamique cesse d'être à l'œuvre, au profit d'une occidentalisation totale, que le domaine des techniques se coupe du reste de la culture créole.

Par ailleurs, outre que cette coupure est d'intervention récente en milieu rural et ne saurait par conséquent être considérée comme une fatalité de la créolité, l'intérêt d'un tel débat ne réside pas au niveau des personnes : à l'évidence, nul Créole de Guyane ne vit, en tant que tel, dans l'éclatement schizophrénique ; aucun ne saurait même être qualifié de marginal. Si coupure il y a, c'est le groupe tout entier qu'elle concerne, un groupe resté de surcroît longtemps majoritaire et avec lequel on tend encore parfois à confondre toute la société guyanaise.

Or, l'irruption de cette coupure (qui ne saurait passer inaperçu) n'est pas forcément bien vécue par les membres du groupe : la contradiction existant entre une technologie de plus en plus occidentale, au demeurant inscrite dans le cadre d'une économie toujours largement assistée, et un fond culturel que l'on veut créole — et que l'on veut préserver tel — est même très fortement ressentie par certains.

D'autres, il est vrai, sont installés depuis longtemps déjà dans une situation de cet ordre, et ont même œuvré à son remodelage : je veux parler des citoyens, dont les activités économiques n'ont jamais été constitutives d'une tradition aussi complète que celle de la petite habitation et qui, en travaillant dans l'administration, dans le secteur libéral, dans le commerce, ou même dans l'artisanat — de

toute manière trop vite abandonné au profit des « affaires » liées à l'or⁽¹⁾ — ont très tôt connu la coupure entre une organisation économique dominée par les intérêts métropolitains et un mode de vie résolument créole.

Car la société créole de Guyane, « moderne » depuis toujours, quoique technologiquement archaïque, occidentalisée sans doute, mais à sa façon, ne saurait être comprise comme un bloc uniforme, porteur d'une culture homogène : du petit cultivateur d'une commune reculée au grand bourgeois de Cayenne, la différence est grande. Y a-t-il pour autant plus de créolité ici que là ? Souvent, on a voulu stigmatiser la bourgeoisie créole de la Caraïbe comme portant « la défroque de la civilisation occidentale » — selon l'expression créée par l'ethnologue haïtien Price-Mars dans les années 1930. Ne peut-on cependant comprendre la bourgeoisie de Cayenne — y compris dans son mimétisme de la bourgeoisie européenne, qui lui est si fortement reproché mais qui n'en a pas moins une forme particulière — comme œuvrant depuis longtemps, voire depuis toujours, à la créolisation des traits qu'elle emprunte à la culture occidentale ?

C'est dans le remodelage par réappropriation, détournement, dérive, que se joue, une fois de plus, le devenir culturel de la Guyane. Mais actuellement, l'idée d'une coupure entre le monde de l'économie et des techniques et celui de la « culture », au sens commun du terme, est revendiquée par certains en même temps que déploré. Tel est en effet le produit contradictoire d'une situation qui voit l'idéologie de l'assimilation, née au siècle dernier puis profondément renforcée par la départementalisation, céder le pas devant les échecs répétés, tant en matière collective de « mise en valeur » du territoire qu'en matière individuelle de promotion sociale, alors qu'au même moment, on l'a vu, s'efface la tradition créole de l'habitation, celle-là même où se retrouvaient, sans coupure particulière, l'économie et la religion.

L'occidentalisation de plus en plus générale de l'économie — et plus précisément des savoir-faire — est vécue, par certains, comme

(1) Ce sont les « nègres à talents » c'est-à-dire les petits artisans qui ont d'abord fourni, au temps de l'esclavage, le groupe intermédiaire des affranchis dont est née, après l'émancipation, la bourgeoisie créole ; celle-ci a ensuite trouvé les moyens de sa consolidation dans l'instruction et l'accès aux professions libérales et administratives, d'une part, et dans les activités induites par la ruée vers l'or, d'autre part (cf. Jolivet, 1990).

un profonde perte de créolité. La coupure s'impose à eux, dès lors, comme moyen de préserver le reste (la « culture »). Mais l'identité créole est ainsi davantage vécue comme résiduelle que comme dynamique. C'est pourtant seulement en parlant de la recomposition dont elle commence à faire aujourd'hui l'objet que les intéressés peuvent lui envisager un avenir.

Bibliographie

- BASTIDE R. (1967). — *Les Amériques noires*. Paris, Payot, 236 p.
- BENOIST J. (1968). — « Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique ». *Cahiers des Amériques Latines*, n° 2, 1968, pp. 130-160.
- BILBY K. M. (1990). — *The remaking of the Aluku : Culture, Politics, and Maroon Ethnicity in French South America*. Thèse de doctorat, Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University.
- CÉSAIRE A. [1947] (1971). — *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris, Présence africaine, 155 p.
- CÉSAIRE A. (1955). — *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence africaine, 59 p.
- DUMONT L. (1982). — *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Le Seuil, coll. Esprit, 268 p.
- GARGANTA É. (1989). — *Système agraire et dynamiques agricoles à Mana*. Mémoire de magistère en agronomie, Pointe-à-Pitre, UAG / Inra-Sad, 161 p. multigr., 18 annexes.
- GÉRAUD M-O. (1993). — « Le discours identitaire et sa production chez les Hmong de Guyane française ». *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 29 n°4 (à paraître).
- GRELAND P., MORETTI Chr. et JACQUEMIN H. (1987). — *Pharmacopées traditionnelles en Guyane*. Paris, Orstom, coll. Mémoires, 569 p.
- HERSKOVITS M. J. (1966). — *L'héritage du noir. Mythe et réalité*. Paris, Présence Africaine, coll. Situations et perspectives, éd. française, 347 p.
- HURAUULT J-M. (1961) : "Les canots des Noirs réfugiés de Guyane", *Bois et Forêts des Tropiques*, n° 78, juillet-août 1961.
- HURAUULT. J-M. (1965) — *La vie matérielle des Noirs réfugiés Boni et des Indiens Wayana du Haut-Maroni (Guyane française)*. Paris, ORSTOM, mém. n° 3, 142 p.
- JOLIVET M-J. (1982). — *La question créole. Essai de sociologie sur la Guyane française*. Paris, Éditions de l'Orstom, coll. Mémoires, 504 p.

-
- JOLIVET M-J. (1990). — « Culture et bourgeoisie créoles. À partir des cas comparés de la Guyane et de la Martinique ». *Ethnologie française*, XX 1990, 1 (*Cultures bourgeoises*), pp. 49-61.
- PRICE R. (1975). — *Saramaka social structure : analysis of a Maroon Society in Surinam*. Rio Pedras, Institute of Caribbean Studies, University of Puerto Rico, moniograph series n° 12.
- SOPHIE U. (1958). — *Le cultivateur guyanais*. Cayenne, Imp. Laporte, 190 p.
- VERNON D. (1992). — *Les représentations du corps chez les Ndjuka du Surinam et de Guyane française*. Paris, Orstom, coll. Études et thèses, 97 p.



Sous la direction de
Marie-José Jolivet & Diana Rey-Hulman

Jeux d'Identités

**Etudes comparatives
à partir de la Caraïbe**



L'Harmattan

**Composition, corrections et mise en page
Marie-José Jolivet**

**© Éditions L'Harmattan, 1993
ISBN : 2-7384-2133-4**

Sous la direction de
Marie-José Jolivet et Diana Rey-Hulman

JEUX D'IDENTITÉS

Études comparatives
à partir de la Caraïbe

Éditions L'Harmattan
5-7 rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris